

DRAGAN PROLE¹
Filozofski fakultet, Novi Sad

ONTOLOGIJA KAO CIKLIČNO MIŠLJENJE *Levinas i Platon*

Sažetak: Za razliku od osnivača fenomenologije Edmunda Huserla prema kojem Platonovo mišljenje treba priznati kao paradigmu celokupne racionalnosti i kao obrazac za istinsku socijalnu etiku, Levinas u Platonovoj ontologiji prepoznaje suspenziju istinske ljudskosti. Levinasova interpretacija antičkog ontologa kulminira u uvidu da Huserl, kao i veliki deo Platonovih interpretatora nakon Hegela previđa pagansko naličje *konstituisanja ontologije*. Ukoliko prihvatimo da je pojam bivstvovanja duboko platonizovan, kao što je tvrdio Levinasov učitelj u filozofiji Rozencvajg, da li to onda znači da istinska ontologija može biti moguća tek nakon raskida sa paganskim nasleđem? Težište Levinasove kritike sastoji se u ukazivanju da racionalnost ontologije izvorno počiva u izlasku iz sebe radi učestvovanja u identitetu sa većnim formama, čime se ne stabilizuje samo ono mišljeno, nego i ono misleće. Iz te perspektive, Platon se ispostavlja kao mislilac čija ontologija nije ništa drugo, nego konstitucija cikličnog mišljenja. Drugi deo članka razmatra granice Levinasove kritike imajući u vidu njegovu ideju o mogućnostima pomirenja »Atine« i »Jerusalima«.

Ključne reči: Levinas, Platon, Huserl, ontologija, etika.

ETIKA KAO SUDIŠTE ONTOLOGIJE

Jedan od uporišnih stubova Levinasove filozofije se sastoji u tezi da se dalji opstanak ontologije podudara sa održanjem davnašnje misaone tendencije usmerene ka onemogućavanju istinske ljudskosti. Težnja ka *ontos on* za njega je istoznačna sa okretanjem leđa onom ljudskom u nama. Ono do čega je Levinasu prevashodno stalo ogleda se u reviziji ideje *drugog čoveka*, ali ne samo u smislu odnosa prema drugome, nego još odlučnije u pogledu onoga *što smo mi sami učinili od sebe*. U ehlu Levinasove kritike ontologije uvek odzvanja i ideja Kantove *pragmatičke* dimenzije antropologije. Pri tome je središnja pažnja usmerena na put humanizovanja koji on nastoji da razreši od sve dubljeg i dalekosežnijeg prodora apstrakcije, u kojem ontološke ambicije filozofije zauzimaju istaknuto mesto. Rastanak od *fizioloških*, tj. prirodnih polazišta ljudskosti je i za Levinasa izvan svake sumnje, s tim što humanizovanje ne sme ispustiti iz ruku tendenciju ka

1 e-mail adresa autora: proledr@eunet.rs

obuhvatnijim vidovima apstrakcije. Premda u njemu treba prepoznati generator ljudskog nadmašivanja puke prirodosti, mišljenje iskazuje sklonost ka samodovoljnosti, čime se putanja apstrakcije poput bumeranga okreće protiv motiva koji su je uspostavili. Rečju, čovekovu »drugu prirodu« nije moguće konstituisati ukoliko se apstrakcija mišljenja razmahne povrh istinskog međuljudskog odnosa. Srodnost sa Kantom nam se ponovo ukazuje. Poput kenigzberškog filozofa koji je za ljubav naučnosti zahtevao suspenziju ambicija ontološke spoznaje da prekorači granice iskustva, i Levinas, radi omogućavanja istinske ljudskosti, traži obuhvatnu suspenziju svake ontologije.

Istinske ljudskosti? Pa nije li celokupna ontologija ustanovljena kao potraga za istinskim svetom, za *ontos on*, pri čemu još od Platona nije zanemarivala dobro, nego ga je, štaviše, već u antici promišljala i s one strane bivstvovanja, kao apsolutni osnov celokupnog bivstvovanja i saznatljivosti, pa otuda i celokupne istine? Nije li baš njegovo dobro »po uzvišenosti i moći«² izvan svake *ousia* i svakog vida *einai*?

Ključno pitanje ovde proističe iz nedoumice koja glasi: da li nauka o bivstvovanju zaista nanosi štetu međuljudskoj uzajamnosti, dobroti, požrtvovanju, posvećenosti zajednici i drugim ljudima, kao što želi da nam sugeriše Levinas? Ne tvrdi li upravo Platon da je samo na osnovu filozofije »moguće sagledati šta je to pravedno u javnom i privatnom životu«³? Nije li upravo u tome srž njene privlačnosti koja je i Levinasa odvela na staze filozofiranja?

Konsultujemo li interpretacije koje su uočile ovu nedoumicu, primetićemo da ni one, najvećim delom, nisu odmakle dalje od začuđenih konstatacija. Primera radi, Taurek piše sledeće: »Levinas u tradicionalnoj metafizici vidi ontologiju koja je isključivala etiku, premda je nesporno, da je kod Platona, utemeljivača metafizike, učenje o idejama stalno bilo povezano sa etičko-moralnim motivima!«⁴. Ovom prilikom ćemo odustati od detaljnijeg razmatranja pitanja (koje se tiče i navedenog citata), zbog čega se baš u literaturi o Levinasu tako često događaju početničke omaške u vidu brkanja etike i morala⁵, da bismo se skoncentrisali na problem odnosa ontologije i etike.

Levinasu ni najmanje nije stalo do toga, da tvrdi kako ontologija isključuje etiku. Barem ne u trivijalnom smislu, prema kojem su se filozofi odvajkada morali odlučivati ili za ontologiju ili za etiku. Levinas je vrlo dobro znao da je veliki teoretičar *prote philosophia* napisao tri dela koja u svom naslovu imaju pojam etike. Ukoliko nije sporno da je etika filozofska disciplina koja tematizuje fenomen moralnosti⁶, onda bi

2 Platon, *Država 509b*, Beograd 1993, prev. A. Vilhar/B. Pavlović, str. 202.

3 Platon, *Sedmo pismo*, u: *Treći Program*, Beograd 1971, prev. I. Gađanski, str. 384.

4 Bernhard H. F. Taurek, *Emmanuel Lévinas. Zur Einführung*, Hamburg ²1997, str. 52-53.

5 O učestalosti te omaške na francuskom govornom području posvedočio je već 1903. Levi-Bril, ukazujući da valja razlikovati barem tri temeljno različita značenja pojma morala. U prvom značenju reč je o ukupnosti osećanja, odnosa i dužnosti koje se vezuju uz međuljudske odnose. U drugom značenju moral se zapravo odnosi na etiku, pošto je reč o filozofskoj disciplini koja za svoj predmet ima moral. Napokon, moral biva poistovećen i sa tzv. *moralnim napretkom*, a zapravo je reč o svojevrsnoj praktičkoj primeni etičkih načela i učenja. Levi-Bril upozorava da ova konfuzija rezultira beskrajnom raspravom puko verbalne prirode, što za neminovnu posledicu ima zapostavljanje *realnih* problema. Lucien Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, Paris 1937, str. 100.

6 »Opšti sintetički okvir koji bi mogao obuhvatiti povijesnu i misaonu različitost određenja etike, nalazi se u *određenju etike kao filozofske nauke* koja za svoj predmet ima *pojedinačno ljudsko djelanje*. Takvo se

za Levinasa sasvim sporedno bilo pitanje na koji način se konstelacija fundamentalnih ontoloških kategorija ogleda u okvirima discipline kojoj je stalo do poimanja morala. Ono što njega mnogo više interesuje, sažima se u upitanosti na koji način se čovekov filozofski interes za istinskim svetom, njegova težnja da sazna *ontos on*, ili *on he on*, reflektuje na međuljudske odnose, kao i na njegov odnos prema svetu koji iz toga proističe. Time se postepeno razaznaje ono na čemu Levinas insistira. Zaplet ontologije i etike kod njega nije osvetljen u ravni samosvesnog individualnog delanja, nego pre svega u ravni intersubjektivnih odnosa.

U nameri da sažeto razjasni dileme u vezi sa promovisanjem etike na mesto prve filozofije u svom uvodnom predgovoru u prvi tom Levinasovih sabranih dela, priređivač Žan-Lik Marion je skrenuo pažnju da »Levinas nikada nije nastojao da napiše etiku, nego da opiše ono što omogućava etiku«⁷. Da li nam je ova sugestija znatno olakšala razumevanje sklopa religijskog i etičkog kod Levinasa? Može li nam svrstavanje Levinasovog mišljenja u ravan stroge transcendentalne filozofije pomoći da u *uslovima mogućnosti* etike prepoznamo legitimno prisustvo religije?

Na tragu »onoga što omogućava« se kreću i njegove zabeleške o transcendentalnom karakteru celokupne filozofije. Nasuprot Hegelu koji je nekada tvrdio da je, istinski shvaćena, celokupna filozofija zapravo idealizam, Levinas staje na Huserlovu stranu i na prvi pogled bez ostatka prisvaja fenomenološki pijetet prema nasleđu Dekartovog i Kantovog mišljenja. U tom duhu on tvrdi da »celokupna filozofija pretpostavlja uslove odnosa sa realnošću i u tom smislu je transcendentalna«⁸. Međutim, kada se prisetimo da Hegelova teza o izvornom idealizmu svake istinske filozofije počiva na ontološkom uvidu da ništa što je konačno ne može biti priznato kao istinsko bivstvujuće, onda nam i Levinasovo uverenje o transcendentalnosti svake filozofije biva osvetljeno sa nove strane.

Levinasova transcendencija svoj koren nema u slobodnoj samodelatnosti. Naprotiv, ono za čim tragamo imamo u sebi zato što smo njime obuhvaćeni, poput Platonovog entuzijazma, čije nadahnuće ne počiva u pukoj radoznalosti nego u obuzetosti onim *ta pragmata auto*. A biti obuzet za Levinasa znači otkriti beskonačnost drugoga, njegovo prisustvo u nama i izvan nas. *Stanje stvari* za Levinasa ima smisla jedino kao *apriorna odgovornost za drugog čoveka*, čijem zahtevu smo uvek unapred ispostavljeni.

Premda iz naličja Levinasovog spora sa Platonom i sa Hegelom nije moguće izbrisati i neprekidno potkopavanje dijalektike kao etički kobne i nepopravljivo anonimne filozofske aktivnosti, čini se da njegova zamisao bliskosti nije sprovodiva u delo ukoliko iz nje unapred odstranimo svaki nagoveštaj dijalektike. Nije li u odgovornost prema drugome unapred upisan i boravak u međuprostoru blizine i daljine, prisnosti i stranosti, nije li ona po tome bliska Platonovom preplitanju⁹ bića i nebića? Nije li upravo Levinas govorio o *međuljudskom zapletu* kao tkivu poslednje inteligibilnosti¹⁰

djelanje imenuje kao *etičko* ili *moralno* djelanje, koje je u svom izvornom načinu *specifično ljudsko slobodno individualno djelanje*«. Milenko A. Perović, *Etika*, Novi Sad 2001, str. 57.

7 Jean-Luc Marion, »Préface générale«, u: Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité*, Paris 2009, str. IV.

8 Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité*, isto, str. 296.

9 Platon, *Sofisti* 200c1-2, Zagreb 1973, prev. M. Sironić, str. 147.

10 Emanuel Levinas, *Među nama. Misliti-na-drugog*, Sremski Karlovci/Novi Sad 1998, prev. A. Moralić, str. 283.

Napokon, da li smo tu dilemu u potpunosti razrešili ukoliko Platonovu figuru zapleta jednostavno okarakterišemo kao *ontološki odnos*, a Levinasovu kao sasvim drugačiji, tj. *etički odnos*?

Postoje dobri razlozi za tezu da se i u Levinasovoj relaciji sa Platonom krije dija-
lektika blizine i daljine, bliskosti i tuđine. Njen koren treba prepoznati u terminološkoj
privlačnosti Platonovog pojma zapleta koji stupa na pozornicu na nekim važnim mesti-
ma kod Levinasa. Međutim, dramaturgija pojma zapleta nije bila vođena namerom da
se potpiše sporazum sa antičkim ontologom, nego da se sruši primat ontologije. Naime,
za Platonov zaplet bića i nebića je karakteristično da se u njemu »temelje sve ontičke
blizine i daljine«¹¹, što znači i odnosi među ljudima, dok je za Levinasov zaplet karak-
teristična inverzija utemeljenja u kojoj ontički odnos više nije ono utemeljeno, nego
ono utemeljujuće. *Na taj način je etika postala sudište ontologije.*

Za razliku od Kantovog kritičkog *Gerichtshof*, tj. sudištu čija uloga je bila da sputa
drske ontološke eskurzije u transcendentno, Levinasova etika postaje sudište koje se
takođe razračunava sa ontologijom, ali tako što ovaj put ne sprečava, nego potpomaže
iskoraku u transcendentno. Ontologija Levinasu nije sporna zbog nelegitimnog i neo-
preznog *zapleta* pojma i stvarnosti, nju ne treba zaobići zbog lakomisenog previda u
kojem se pojmovna određenja poistovećuju sa realnim određenjima. Ukoliko je kod
Kanta ontološko mišljenje bilo osuđivano zbog zbrke mišljenja i postojanja, što za po-
sledicu ima onemogućavanje samosvesnog pristupa stvarnosti, onda ono kod Levinasa
biva optuženo zbog blokiranja pristupa drugome. Jednostavno rečeno, celokupna ra-
zlika u intervenciji počiva na uverenju da ontološka transcendencija o kojoj je govorio
Kant nipošto nije prava transcendencija.

Kantova teorijska suspenzija ontologije bila je privremenog karaktera i imala je za
cilj obnovu saznanjog utemeljenja posredstvom *Ja mislim*, kao i brižljivo sticanje po-
dudarnosti mišljenog i opaženog u kojoj samoizvesnost subjekta više ne bi bila ugrože-
na iskorakom misli ka neopazivom. To znači da, strogo uzevši, posredstvom kritičkog
sudišta ontologija kod Kanta nije zauvek napuštena, nego je dobila čvrste transcenden-
talno-iskustvene okvire.

Tome nasuprot, Levinasovo etičko sudište zagovara jednoznačan i trajan raskid sa
ontologijom. Njemu je sasvim sporedno pitanje da li se ontologija bavi sa stvarima
onakvim kakve su po sebi, ili sa stvarima kakve se nama pokazuju. Levinasov *Ger-
ichtshof* želi da nas uveri da kada god u prvom planu čovekovog postojanja stoji nauka
o stvarima, nema transcendiranja. Za transcendiranje ima nade tek kada se iz vidokruga
uklone stvari i u njemu se pojave drugi ljudi. Nema sumnje da zahtev transcendencije
koja može biti začeta jedino u odnosima između nas i drugih dosledno vodi Levinasa
do favorizovanja etike u odnosu na ontologiju. Međutim, možemo li na tom tragu uspo-
staviti bilo kakvu vezu između Levinasovog udaljavanja od ontologije i približavanja
religiji? Drugim rečima, podrazumeva li rušenje potpornih stubova ontološkog u isti
mah i građenje temelja religijskog?

11 Ozren Žunec, *Mimesis. Grčko iskustvo svijeta i umjetnosti do Platona*, Zagreb 1988, str. 41.

MISLITI EGZIL: PLATON I LEVINAS

Već za Rozencvajga je bila karakteristična namera, da sukob protiv sopstva nije tražio na tlu moderne filozofije, nego ga je započinjao tamo, gde je i antička ontologija započela. U komentarima svog prevoda *Starog zaveta*, na kojem je radio zajedno sa Martinom Buberom, Rozencvajg je jadikovao nad trajnim otiskom koji je Platonova filozofija ostavila u pojmu bivstvovanja. Platonovo pojmovno nasleđe je za njega bilo toliko uverljivo, da uobičajeno školsko razlikovanje antičkog, srednjovekovnog i modernog gubi svaki smisao. Kada kažemo bivstvovanje, Platon je već sa nama, hteli mi to ili ne: »Sa *biti* ne ide. Ono je u nemačkom jeziku beznadežno platonizovano, kao i u svim jezicima nakon Platona, od čega nije izuzet ni srednjovekovni hebrejski«¹². Jezik ontologije je Platonovo delo, što znači da je, prema Rozencvajgu, sučeljavanje sa platonizmom prava adresa za svaki ozbiljan filozofski gest.

U tom duhu se oblikovala i Levinasova ocena Hajdegera. Naime, ilustrujući način filozofiranja fundamentalnog ontologa Levinas se ne poziva na fenomenološke savremenike, nego nas uverava da ćemo se filozofskom središtu Hajdegerovog mišljenja približiti čim shvatimo da se ono »suprotstavlja platonovom maniru razumevanja duha kao egzila iz sveta«¹³. Paradoks ovog suprotstavljanja Platona i Hajdegera sastoji se u činjenici da antički mislilac u odnosu na fundamentalnog ontologa dobija pozitivnije mišljenje. Svojom težnjom da nadmaši granice sveta njegova ontologija se ispostavlja kao uzorna u odnosu na tvrdokorno *bivstvovanje-u-svetu*. Međutim, ta uzornost ipak nije spasla Platonovu ontologiju od Levinasovih polemičkih intervencija. Duh kao egzil iz sveta? Nije li spremnost i, štaviše, potreba za transcendencijom koja napušta kriterijume i pravila ovog sveta, a metaforično je nagoveštena u *Teetetu* kao put »odavde onamo«, dovoljno svedočanstvo da ontologija ne samo da ne insistira na konzerviranju, nego podstiče svojevršno napuštanje i iskoračivanje iz vlastitosti?

Premda nam oprezno čitanje Platona sugerise da se ontologija sveta ideja kosi sa krutim shvatanjem sopstva (ukoliko se o sopstvu i vlastitosti u ravni helenske filozofije uopšte može legitimno govoriti), Levinasova osuda Platonovog mišljenja ima drugačije pobude. Pođemo li od Levinasove pretpostavke, i usredsredimo se na moralno poreklo Platonovog misaonog puta ka ideji Dobra koja se nalazi s one strane bivstvovanja, nećemo u prvi plan staviti pitanje o ontološkom statusu ideja. Ono što će nam biti od presudnog značaja, biće vezano za ishod kojem se nada filozof, čiji misaoni pogled je usmeren ka idejama.

Budući da je u idejama, odnosno u ideji dobra, prepoznao izvor sveg bivstvovanja, Platonu će iznad svega biti važno da na neki način učestvuje u tom savršenstvu. U toj potrebi, Levinas je naznačio odlučujući motiv celokupnog idealističkog filozofiranja. Biti idealista, za njega znači ustanoviti polazište u logosu vlastitog mišljenja, ali se ori-

12 Franz Rosenzweig, *Sprachdenken. Arbeitspapiere zur Verdeutschung der Schrift*, Gesammelte Schriften IV/2, Hg. R. Bat-Adam, Dodrecht/Boston/London 1984, str. 93.

13 Emmanuel Levinas, »Martin Heidegger et l'ontologie«, u: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 2001, str. 112.

jentisati posredstvom ideje o onome što je najpotpunije, najviše, daleko više od čovekovih merila i mogućnosti. Egzil iz sveta, o kojem se radi kod Platona, nije načinjen za volju usavršavanja čiste teorije, nego za ljubav vlastitog osnaživanja i upotpunjavanja. Premda su se Levinasovi komentari Platona uzdržali od opsežnog razmatranja čuvene teme filozofa-kralja, sasvim u duhu njegovog teksta bismo mogli ispostaviti direktnu vezu između filozofiranja i vladavine. Naime, potreba za filozofiranjem se ne odvaja od potrebe za vladavinom nad samim sobom, o čemu svedoči i Platonova antropologija u kojoj je radi sticanja elementarne razboritosti najpre neophodno imati uspeha u zauzdanju čulnih poriva i u disciplinovanju volje.

Metaforično rečeno, filozof je duhom rukovođeni kočijaš koji insistira na »učestvovanju« u idejama, da bi bio u prilici da svoje uzde drži što čvršće i nepokolebljivije. Onima koji se u tom, za svakog slobodnog čoveka neobično važnom poslu, pokazu kao najuspešniji, sledi, prema Platonovom prikazu iz *Politeje*, sasvim konsekventno pravo i obaveza da ne vladaju samo sobom, nego i drugim ljudima. Epilog Levinasovog čitanja je jednoznačan: ontološki zacrtan put ka *ontos on* jeste zapravo *organon* dominacije i ovladavanja koji su u prvom koraku usmereni na nezasitu požudu. Uzeto samo po sebi, ovladavanje treba pozdraviti. Prirodno bivstvovanje je za Levinasa, kao i za Platonovog Sokrata, jedinstveni vid tamnice od koje se treba osloboditi. Međutim, to oslobođenje je kod Sokrata/Platona samo delimično. Oslobođenje od prirodnosti je kod njih, prema Levinasu, opsesivno vezano za istinu. U pravom smislu reči biti, znači biti u posedu istine, biti u najvećoj mogućoj meri sjedinjen s njom, učestvovati u njoj.

Dakako, Levinas nam ne preporučuje da jednostavno odustanemo od filozofskog poriva za istinom i da naprosto postanemo zadovoljni sa bilo čime, da po svaku cenu budemo proizvoljni i nepostojani. Njegova distanca od Platona isto tako nije ni puki protest protiv egzila. Naprotiv, već smo videli da misao egzila Levinas nudi kao alternativu fundamentalnoj ontologiji. Kada bi morao da se odluči između Hajdegera i Platona, Levinas bi bez razmišljanja stao na stranu antičkog filozofa. Ali to nikada ne bi učinio u potpunosti. Filozof koji je toliko tragao za transcencijom nikada nam ne bi preporučio da se uzdamo u imanenciju duhovnog života, niti bi nam sugerisao da, pošto smo se iskazali kao uspešni u prevladavanju vlastite prirodnosti, nesmetano uživamo u darovima *učestvovanja*, tj. u plodovima vlastitog participiranja u svetu ideja. Ali da li Platonova *episteme heautes* iz *Harmida* (166c) zaista može sloвити za grandioznu promociju imanencije?

Platonov egzil je za Levinasa sporan, jer se odvija u nameri da se učestvuje u nečemu, što je najsavršenije, a pri tom je određeno kao *identitet sa samim sobom*. Budući da pojam ideje »potvrđuje samo-identičnost posredstvom svog jedinstva koje prethodi svakoj podeli«¹⁴, svaki naš pokušaj egzila, sproveden u delo na Platonovom tragu, zapravo se svodi na trening čiji cilj je osnaživanje vlastitog identiteta. Utoliko i Platonov pogled »odavde onamo« Levinas shvata kao simulaciju egzila. Štaviše, prava transcen-

14 James R. Mensch, *After Modernity. Husserlian Reflections on a Philosophical Tradition*, New York 1996, str. 16.

dencija nije pošla za rukom ni Platonu, ali ni celokupnoj antičkoj filozofiji. Ovaj uvid ponovo ukazuje na Rozencvajga. Naime, da je istinska transcencija Platonu pošla za rukom, Rozencvajg ne bi imao ništa protiv »platonizovanog« jezika ontologije.

HUSERLOVA FENOMENOLOGIJA I PLATON

Ovako, za ljubav transcenciji moramo napustiti Platona. Sledeći u tome koraku Rozencvajga, Levinas se udaljio od svog fenomenološkog učitelja koliko god je to moguće. Naime, autor *Kartezijanskih meditacija* gajio je bezrezervno poštovanje prema antičkom misliocu. Prisetimo li se da je Vajthedovo ime postalo opšte poznato i zahvaljujući lucidnoj primedbi da celokupna istorija evropske filozofije predstavlja niz fusnota Platonu¹⁵, onda je donekle nepravedno što je pet godina starija Huserlova izjava, prema kojoj u Platonovoj filozofiji valja prepoznati *saznajni oslonac celokupne racionalnosti*¹⁶ ostala više manje neprimećena. Utoliko pre što Platonov značaj Huserl ne ograničava, poput Vajtheda, na ekskluzivno područje *istorije evropske filozofije*, nego ga shvata znatno šire, u smislu temelja *racionalnosti kao takve*.

Saglasno tome, u Platonu Huserl ne vidi ostrašćenog ontologa čiji pogled je fiksiran jedino za *megista gene*, nego utemeljivača kako teorijske, tako i praktičke filozofije. Platon je osnivaču fenomenologije sinonim za otkrivaoca ideje filozofije i promotera filozofske metode čiji prevashodni cilj je etičke prirode, budući da njegova zamisao filozofije ne teži ničemu drugome do uzdizanju celokupnog čovečanstva na visinu istinske ljudskosti. Takvoj visini teži celokupno Levinasovo mišljenje ali, uprkos tome, on nikada ne bi bio spreman da potpiše ove redove: »Platon postaje utemeljivač učenja o socijalnom umu, o istinski umnoj ljudskoj zajednici uopšte, tj. o pravoj socijalnoj etici uopšte – ukratko, utemeljivač socijalne etike kao potpune i istinske etike«¹⁷.

Nije neobično da pripadnici neke filozofske orijentacije ocenjuju neke znamenite filozofske preteče na različit način. Bogatstvo istorijsko filozofskog nasleđa dobrim delom možemo zahvaliti upravo heterogenim pogledima na osnovu kojih nam se neka filozofija prikazuje u različitim svetlima i iz različitih perspektiva. Sve one, dakako, svoj poslednji izvor imaju u filozofskom stanovištu na osnovu kojeg se oblikuje interpretacija. Imamo li to u vidu, ipak će nam delovati neobično činjenica da od dva mislioca koji se izjašnjavaju kao fenomenolozi prvi u Platonu hvali *ukorenjivanje* etikom vođene ljudske zajednice, a drugi osuđuje ontološko *iskorenjivanje* etike. Da li je fenomenološko mišljenje zaista toliko neobavezno, kada dva fenomenologa u istom tekstu prepoznaju potpuno suprotne domete? Nadalje, možemo li iza Levinasovog prekora upućenog Platonu iščitati i indirektno izražavanje nezadovoljstva u pogledu Huserlovog etičkog projekta? Napokon, može li se uočiti sporna linija vodilja koja spaja filozofiju od Platona do Huserla, i time provocira Levinasovu reakciju?

15 Alfred North Whitehead, *Proces i realnost. Rasprava s područja kozmologije*, Sarajevo 1968, prev. S. Palaček, str. 70.

16 Edmund Husserl, *Erste Philosophie I. Kritische Ideengeschichte*, Hua VII, Haag 1956, str. 14.

17 Isto, str. 16.

Istini za volju, Levinas nije bio u prilici da čita Huserlova predavanja na temu etike, ali je kao slušalac njegovih predavanja ipak mogao steći određeni utisak o fenomenološkom pogledu na pitanja praktičke filozofije. Osnivaču fenomenologije ona nisu bila zamisliva drugačije, nego u okvirima »čiste fenomenologije uma«¹⁸, pri čemu se ključni interes fenomenološke etike usmerava na pitanje o opštim principima, o umnom zakonodavstvu u jedinstvu volje pojedinačne ličnosti, ali i zajednice. Kada je pak reč o mogućoj »etičkoj« srodnosti sa Platonom, u Huserlovim predavanjima se nalazi jedno značajno mesto: »čista teorija iziskuje i sebe i teoriju prakse«¹⁹. Ovaj iskaz nije dragocen samo zbog ukazivanja na nezaobilaznost praktičke filozofije za svako mišljenje, pa i za ono zaokupljeno prevashodno logičkim ili ontološkim pitanjima. Za našu temu je od presudnog interesa da u teorijskoj inicijaciji praktičkog života saslušamo eho Huserlovog panegirika Platonu. Pri tom nije od sporednog značaja činjenica da je Huserlov pozni rad u celosti protekao u sučeljavanju sa *krizom evropske racionalnosti*. Ukupno uzevši, rezime tog rada bi mogao da glasi da poverenje osnivača fenomenologije u obnavljanje evropske kulture, kao umno vođenog osmišljavanja praktičkog života opstaje ili pada u zavisnosti od naših mogućnosti da nastavimo Platonovim putem.

Epohalan značaj Platona za naše samorazumevanje biće naglašen još više ukoliko se podsetimo da je i pre Huserla koren *evropske duhovne krize* već dovođen u vezu sa Platonom. Međutim, Platonovo mišljenje najpre nije bilo tumačeno i preporučivano kao *terapija* u borbi protiv sveobuhvatne naučne krize, nego kao virus bez kojeg evropske bolesti ne bi ni nastale. Za Ničea je Platon proveo u delo Sokratovu zamisao reflektivnog pojedinca za kojeg netematizovan život nije vredan življenja. Kreirajući *asketski ideal*, Platon je navodno skrenuo pažnju pojedinca sa nesputanog i necenzurisanog ispoljavanja vlastite životnosti, na distancirani, veštački kontrolisani, »osvetnički« stav prema životu. Da Niče u svojoj oceni ne ostane usamljen pobrinuo se Hajdeger svojom čuvenom tezom o *zaboravu bivstvovanja*. Sledimo li njene sugestije – onda ni Platonove rasprave poput *Sofist*, *Parmenid*, *Teetet* – više nećemo poistovećivati sa počecima autentičnog filozofskog *mišljenja* bivstvovanja, nego sa inicijacijom njegovog *zaboravljanja*.

BIBLIJSKA VERSUS ONTOLOŠKA HUMANOST

Za razliku od Ničea i Hajdegera, Huserl tvrdoglavo istrajava u uverenju da Platonova filozofija ima status paradigme²⁰ za savremeno mišljenje u najlepšem smislu te reči. Da li se onda Levinasova distanca od takvog uverenja može shvatiti i kao izvesna potpora Ničevom ili Hajdegerovom stavu? Dodatnu podršku za razjašnjenje tog pitanja

18 Edmund Husserl, *Einführung in die Ethik 1920-1924*, Hua XXXVII, Dodrecht 2004, Hg. H. Peucker, str. 273.

19 Isto, str. 25.

20 Ukoliko uprkos enormnog značaja njegove fenomenologije za savremenu filozofiju ima smisla govoriti i o Huserlovoj »nesavremenosti«, onda bismo njene motive mogli povezati upravo sa paralelom Platona i racionalnosti.

može nam pružiti njegova slavna izjava prema kojoj pojam Evrope sačinjavaju *Biblija i Grci*. Ona nam najpre sugerise da se kod Levinasa čitava rasprava dodatno komplikuje, pošto više nije dovoljno izjasniti se samo o Platonovom mestu i ulozi. Konačnu ocenu o njemu možemo doneti tek nakon što je Platonovo mišljenje sučeljeno sa biblijskim nasleđem. Raspitamo li se za sadržaj koji pokriva opseg pojma *Grci* dobićemo sledeći odgovor: »Grčkim nazivam ... način na koji se u svim predelima Zemlje izražava ili se nastoji izraziti univerzalnost Zapada, nadmašujući lokalne partikularizme«²¹. Imamo li u vidu, da su upravo filozofi s pravom nazivani *specijalistima za univerzalno*, doći ćemo do zaključka da i Levinas, poput Huserla, srž onoga evropskog ne misli odvojeno od filozofske umnosti. Međutim, razlika između njega i Huserla sastoji se u tezi da filozofska umnost nije jedina umnost. Biblija se u Levinasovom razumevanju može opisati i kao konstitucija racionalnosti prema *novom umu*. Novina njene umnosti obelodanjuje se u »buđenju biblijske humanosti: odgovoru drugome, prioritetu drugoga, asimetriji između mene i drugoga...«²².

Nema sumnje da se ključno pitanje ovde vrti oko međusobnog odnosa filozofske i biblijske umnosti. Da li nam Levinas prosto sugerise neizmerno obogaćenje, do kojeg neminovno dolazi ukoliko u sebi obujmimo oba vida umnosti? Nije li onda pouzdan recept za sticanje istinske humanosti u pomirenju Biblije i antičke filozofije? Takav savet bi pretpostavljao, ako ne da se one međusobno osnažuju i podupiru, onda barem da međusobno ne opozivaju jedna drugu. Uzmemo li u obzir i činjenicu da je na delu razlika između filozofski i religijski inicirane umnosti, pitanje »pomirenja« Atine i Jerusalima neizbežno iziskuje i amortizovanje svih onih segmenata koji mu staju na put. Rečju, u ime nove, obogaćene duhovnosti i humanosti valja se razračunati sa svim ekskluzivnim momentima u kojima se razaznaje apsolutizovanje nekog vida umnosti na račun svih drugih.

Za razliku od prosvetitelja koji su bili najglasniji u protestima protiv religijskog monopola nad celokupnom umnošću, Levinas je uveren da pravog krivca za jednostrano mišljenje treba otkriti u ontologiji. To najpre znači da je u nesuglasicama religije i filozofije po pravilu prozivana i optuživana pogrešna strana. Tek iz te perspektive postaje jasnije, zbog čega su njegovi preventivni *filozofski* koraci, usmereni ka omogućavanju pomirenja Biblije i Grka pre svega upereni protiv *filozofa*, a gotovo nikad protiv pisaca Svetog pisma. Nedavno objavljene *Sveske iz zarobljeništva* i filozofske beleške iz ranog perioda Levinasovog rada nam dodatno osvetljavaju polemičku situaciju u kojoj je među svim imenima istorije filozofije najviše prigovora upućeno Platonu. Doista, Levinas je jedini mislilac tzv. *fenomenološkog pokreta* čije rane refleksije najvećim delom kruže oko Platonovog imena. Kada se uporedi sa Huserlom, Levinasov sud o antičkom ontologu nije samouveren i jednoznačan. On o Platonu razmišlja znatno češće, tražeći i postepeno nagoveštavajući tačke privlačnosti i neslaganja. Ukratko, Platon je gotovo opsesivna tema Levinasovih refleksija koje nisu pisane zato da bi bile objavljene, nego pre svega kao radne beleške čija svrha je bila da obave pripremni rad za njegove najznačajnije spise.

21 Emmanuel Levinas, »La Bible et les Grecs«, u: *A l'heure des Nations*, Paris 1988, str. 156.

22 *Répondre d'autrui Emmanuel Levinas*, éd. Jean-Christophe Aeschlimann, isto, str. 15.

Imamo li pak u vidu objavljene spise, u njima je bliskost sa Platonom često biva svesno zatamnjena ogorčenom distancom. Ipak, i pre naglašavanje te distance nas može zavesti u poglešnom pravcu. U literaturi koja raspravlja o ovom problemu, Zoran Arsović se ističe u nastojanju da *pomiri* Levinasa i Platona. On nam pokazuje mogućnosti afirmativnog čitanja Platona uz pomoć prikladnih motiva Levinasovog mišljenja. Posebno uverljivo pri tome deluje konfiguracija *logos didonai* među učesnicima u dijalogu: »Ogoliti i razodjenuti dušu sagovornika, istražiti je zajedno sa njim, ima za cilj uvjeriti ga, bio mlad ili star, da treba razmišljati o sebi bez samozavaravanja i samoiluzija«²³. Premda Levinas od nas traži da pre svega ogolimo i razodenemo vlastitu dušu, a ne dušu sagovornika, Arsoviću treba dati za pravo kada naglašava srodnosti sa Platonom. Međutim, kada ga previše približimo Platonu, onda rizikujemo da prećujemo posebnost onoga što Levinas ima da nam kaže. Arsović je u tom smislu dosledan logici svoje interpretacije kada na drugom mestu konstatuje: »pokatkad se s pravom čini da ono čemu bi Levinas da pouči filozofiju ona od početka nudi kao pouku«²⁴. Za nas je posebno zanimljiva ova opaska da Levinas teži da »pouči« filozofiju. Naime, da li se iza te figure krije samorazumljiva nemogućnost da ona bude »poučena« iznutra? Budući da poučavanje visi u vazduhu ukoliko onaj koji poučava ne raspoláže nekim saznanjima ili veštinama koje nedostaju poučavanom nameće se utisak da filozofija može biti poučavana tek nakon uvida u razočaravajuću konstelaciju koju sačinjava mnoštvo pozicija koje se legitimišu kao filozofske. Štaviše, nije li u samom pojmu »poučavanja« filozofije sadržana sugestija da se radi o intervenciji »spolja«, tj. o lekciji nefilozofskog porekla koja stiže od strane religije, umetnosti ili nauke?

Na tragu rasprave o pomirenju Biblije i Grka razaznajemo i zbog čega je tako. Uz svestan rizik da spor filozofskog i religijskog odviše trivijalizujemo, osmelićemo se na tvrdnju da Levinas u filozofiji prepoznaje konzervativnu dominaciju prošlosti i službu u prilog održanja postojećeg poretka, dok, nasuprot tome, u religiji vidi obećanje nove i nepoznate budućnosti. Težište Levinasove pouke Platonu sastoji se u ukazivanju da racionalnost njegove misli počiva u izlasku iz sebe radi učestvovanja u identitetu sa večnim formama, čime se ne stabilizuje samo ono mišljeno, nego i ono misleće. Iz te perspektive, Platon se ispostavlja kao mislilac čija ontologija nije ništa drugo, nego konstitucija cikličnog mišljenja, tj. jedinstvena *kontemplacija kruga*²⁵. Filozofska humanost onda postaje sporna kao *već viđena humanost*, dok snaga religijske humanosti počiva u njenom obećanju neviđene, ali prave humanosti čije vreme tek dolazi. Ali kako se dva režima temporalnosti mogu međusobno pomiriti? U svom pokušaju pomirenja Levinas se ipak ne odlučuje da stavi sve karte na Hajdegerov primat ekstaze *budućnosti*, nego se radije odlučuje na slamanje ontološkog stilizovanja prošlosti. Da bi mu ono pošlo za rukom, usmerio se na demontiranje osovine ontologije koja počiva u kontinuitetu od Platonove *anamnezis*, pa do Huserlove *retencije*: »Sećanje – od Platona

23 Zoran Arsović, *Umijeće dijalektike*, Banja Luka 2009, str. 49.

24 Zoran Arsović, »Filozofski značaj Levinasove etičke avanture«, u: *Filozofski godišnjak*, Banja Luka VI/6 2009, str. 95.

25 Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité*, isto, str. 227.

do Huserla – jeste poslednja snaga identiteta bivstvovanja i, u najmanju ruku, normativni program ontologije«²⁶.

Nema sumnje da Platonov govor o *anamnezis* samo na prvi pogled govori u prilog Levinasovoj kritici. Štaviše, upravo je Levinasov strazburški profesor Halbvahs u svom pojmu *kolektivnog* sećanja pokazao da ono ne može figurirati kao linija demarkacije između ontologije i obrata ka drugome. Naše sećanje nipošto nije samo naša intimna stvar. *To onda znači da subjekt u kojem se živo održava retencija nije isključivi talac imanencije*. Halbvahs uverljivo pokazuje da susret sa drugima itekako kumuje konstituciji naših sećanja »veliki broj uspomena se ponovo pojavljuje pošto nas drugi ljudi podsete na njih«²⁷.

Međutim, nije neophodno da budemo eksperti za Platona da bismo shvatili da se iza stava da »istina o stvarima odvajkada postoji u našoj duši« (Menon 86b) ne krije veličanje prošlosti, nego ispitivanje *idios ousia* (Protagora 349b) čovekove spoznaje. Pored toga, tvrdeći da »moramo biti hrabri: i ono što sada ne znamo, to jest ono o čemu smo sećanje izgubili, moramo odvažno tražiti i sećanje ponovo naći«²⁸, Platon ne podziduje temelje već stabilizovane vlastitosti, nego pre evocira potrebu za rešenjem zagonetke koju će novovekovna filozofija nastojati da odgonetne na tragu apriornih sazajnih formi. Ukratko, sećanje nema svrhu u evociranju već formulisane *spoznaje*, pošto poniranje u dubine svesti prevashodno upućuje na traganje koje podrazumeva inicijaciju, upitanost *spoznajućeg* u sebe samog. Otuda bismo se mogli saglasiti sa Šmitom u oceni da Platonov Sokrat po pitanju te zagonetke stoji Mojsiju mnogo bliže, nego što bi Levinas bio spreman da prizna: »po Platonu bi se Sokrat ... morao zadovoljiti ulogom Mojsija, koji je obećanu zemlju obećavao i pokazivao, iako sam na nju nije mogao stupiti«²⁹.

Napokon, čini se da najdublji nesporazum na relaciji Levinas-Platon, ili čak Levinas-ontologija počiva na neopravdanoj predstavi da ontologija barata sa definisanim i zao-kruženim pojmom bivstvovanja. U svom članku posvećenom Prustu, Levinas ide dotle da pronalazi nečuveni kontinuitet koji seže od Parmenidove poeme pa sve do tragača za izgubljenim vremenom. U tom duhu on naime govori o »paradoksalnoj koncepciji civilizacije koja, uprkos naprecima načinjenim nakon Elejaca, u jedinstvu sagledava sâmu apoteozu bivstvovanja«³⁰. Ovakav Levinasov stav ne smemo prihvatiti kao mero-davan, pošto prema njegovoj logici biti ontolog znači raditi na konstituciji bivstvovanja koje nijedna relacija ne može promeniti. Bivstvovanje imuno na relacije i na promene u tim relacijama naprosto nema nikakve veze, kako sa najvećim delom tradicije ontološkog poimanja bivstvovanja, tako ni sa Platonovim pojmom. Zar nam dijalog *Sofist* nije dovoljno uverljivo pokazao da se »bivstvovanje ne da definisati; nijedna definicija bivstvovanja ne može biti održiva: to je zaključak koji Platon želi da ispostavi«³¹?

26 Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 2004, str. 167.

27 Maurice Halbvahs, *La mémoire collective*, Paris 1950, str. 15.

28 Platon, *Menon*, Beograd 1970, prev. A. Vilhar, str. 394.

29 Gerhart Schmidt, »Samoodnošenje znanja kod Platona«, u: *Theoria*, Beograd 4/1981, prev. S. Žunjić, str. 28.

30 Emmanuel Lévinas, »Marcel Proust. L'autre dans Proust«, u: *Noms propres*, isto, str. 123.

31 Auguste Diès, *Définition de l'être et nature des idées dans le Sophiste de Platon*, Paris 21963, str. 31.

Problem ekvivokacije bivstvovanja nije izmakao ni Platonu, niti bilo kojem ontologu od formata. Naprotiv. Već počevši od Aristotela, zahtev da o biću i o bivstvovanju, ali isto tako i o *jednom*, moramo govoriti na različite načine postaje više ili manje čitljiv na marginama ontoloških raprava. Izuzev novoplatonizma, kod kojeg od Plotina do Prokla postoji čvrsta i neoboriva sprega između *Jednog* i bivstvovanja, i to blagodareći »genezi realnosti počevši od primordijalnog jedinstva, Jednog ili Dobrog«³², Levinasova ocena bi veoma teško položila ozbiljan ispit istorijsko-filozofske provere.

PLATONOVA ONTOLOGIJA I PAGANSKI MONIZAM

U ranom tekstu *Aktuelnost Majmonida* (1935) Levinas nam sugeriše da pravi razlog za izostanak transcendencije u antičkoj filozofiji ne tražimo u filozofskim nedostacima, nego u njenom religijskom deficitu: »Paganizam nije negacija duha, niti je ignorisanje jedinog Boga ... *Paganizam je radikalna nemoć da se izade iz ovog sveta*. On se ne sastoji u negiranju duhova i bogova, nego u njihovom situiranju u svetu ... Pagan-ski moral je samo posledica te fundamentalne nesposobnosti da se prevaziđu granice sveta«³³. Ovo mesto je neobično važno, pošto nam skreće pažnju da ontologija, prema Levinasovom mišljenju, nije emancipovana od religije onoliko koliko bi želela da bude. Za njega su samosvojnost i autonomija filozofskog mišljenja u odnosu na religijsko laž-ne i fiktivne. Afirmativno iskazano, to znači da nam religijske osobenosti itekako mogu poslužiti kao pomoćna orijentacija u interpretaciji filozofije. Negativno rečeno, Levinas nam saopštava da su *granice religije ujedno i granice filozofije*.

Platonov egzil iz sveta je lažan, i nužno mora biti lažan budući da on, kao paganin, ne raspolaže sredstvima koja su neophodna za istinsku transcendenciju. Njegov religijski deficit se za Levinasa ispostavlja kao presudniji od bilo kakvog teorijskog ili metodskog suficita. Time postaje jasnije i zbog čega Platon za njega ne može važiti kao paradigma celokupne racionalnosti, niti kao obrazac za istinsku socijalnu etiku. Levinasova interpretacija antičkog ontologa kulminira u uvidu da Huserl, kao i veliki deo Platonovih interpretatora nakon Hegela previda pagansku poleđinu *konstituisanja ontologije*. Cena plaćena za taj previd sastoji se u neminovnoj stranputici na koju dospeva i celokupna novovekovna ontologija. Ukoliko je pojam bivstvovanja, kao što je tvrdio Rozencvajg, nepopravljivo platonizovan, da li to onda znači da istinska ontologija može biti moguća tek nakon raskida sa paganskim nasleđem? To pitanje može biti postavljeno upravo misliocu od kojeg i potiče teza da paganizam svakako nije monoteizam, ali ipak jeste svojevrzni oblik monizma.

Naime, Levinasova osuda Platona u svom jezgru sadrži reinterpretaciju Rozencvajgove kritike *primitivnog fenomenalizma* koji je prema mišljenju autora *Zvezde spasenja* neizbežno vezan uz celokupnu duhovnost pre Objave. Prema njegovom mišljenju, čovek,

32 Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995, str. 251.

33 Emmanuel Levinas, »L'actualité de Maimonide«, u: *Cahiers de l'Herne*, Paris 1991, éd. C. Chalier/M. Abensour, str. 144.

svet, i bog se kod pagana iskazuju kao međusobno razdvojeni i naspramni, što je posledica konstitucije iz koje zapravo ne izrasta celina u pravom smislu reči, nego se i čovek i svet i bogovi ispostavljaju kao samodovoljni i nesvodivi monizmi. Razliku između helenskog i indijskog, odnosno kineskog *paganskog monizma* Rozencvajg vidi u tome što Grcima svet nije iščezavao iz vidokruga »čim mu okrenu leđa«, nego su se osmelili na razmatranje kosmosa i time su postali »vođe našeg roda na putu ka jasnoći«³⁴.

Uprkos tome, na Rozencvajgovom tragu bismo mogli reći da su Helderlin i romantičari grešili kada su nastojali da ožive antički *hen kai pan* pošto su time ujedno oživeli i momenat izolacije koji se u njemu krije: »upravo zato što je svaki od ta tri elementa u potpunost izgrađen u osećaj jedno-sve svoje činjeničnosti«, paganizam nije samo *politeizam*, nego i *polikozmizam*, odnosno *poliantropizam*³⁵. Ontološka lekcija Rozencvajga cilja na otkrivanje dosad nevidljivih granica *dinamisa*. Ona pre svega sugerise da mogućnost za pagansku racionalnost počiva na monistički zaokruženoj građevini u okviru koje se artikuliše. Nije potrebno napominjati da je takva mogućnost krajnje limitirana. Budući da mogućnost transcendencije uvek podrazumeva iskorak iz postojeće građevine, Rozencvajgova kritika paganizma se s pravom može svrstati u ključne oslonce Levinasove interpretacije Platona i celokupne ontologije.

Ključno pitanje se ovde koncentriše oko zaokruživanja kritike Platona i njegove ontologije. Da li iza laži helenske transcendencije treba konačno staviti tačku i konačno odučiti filozofiju od toga da piše fusnote Platonovoj filozofiji? Da li se uopšte može ustanoviti u kojoj meri ona za Levinasa ostaje da važi kao prihvatljiva? Možemo li je donekle spasti ukoliko je brižljivo oslobodimo balasta paganizma i reformulišemo je u novom svetlu? Pri tome ne treba ispuštati iz vida da pojam paganizma ni za Rozencvajga ni za Levinasa nije jednoznačan. Pravilnije bi bilo govoriti o *paganizmima*, među kojima se helenski nesumnjivo ističe. Rozencvajgovo naglašavanje helenskih teorijskih sklonosti kao i Levinasovo neprestano vraćanje polemici sa antičkim pretpostavkama evropskog duha dovoljno svedoče o tome, da ni ta dva mislioca nisu bili spremni da se jednostavno odreknu Grka. Da li bismo čitav problem mogli elegantno da rešimo uz pomoć Hegelove ideje da prethodni istorijski korak uvek mora biti shvaćen kao nužna i nezaobilazna priprema narednog, a ne kao puka prepreka, kao nesavršeni i nedorasli momenat kojeg se istorija po svaku cenu mora osloboditi? Takvo rešenje je u interpretativnom smislu zavodljivo i otuda ne treba da nas čudi da su mu neki interpretatori podlegli: »Za obojicu, paganizam je takođe shvaćen i kao nužni ... momenat realnosti da bi se uspela ka Objavi ili ka istinskoj transcendenciji koju ne treba brkati sa verovanjima koja streme jedinstvu sa transcendentnim«³⁶?

Misliti realnost kao sled nužnih momenata znači misliti povեսno. Međutim, prihvate li *nužni* korak od *Platona* ka *Avramu*, Levinas i Rozencvajg bi bili prinuđeni da prihvate i *nužnost* koraka od *Avrama* ka *Hristu*. Učitavati Hegelovo povėsno mišljenje

34 Franz Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, Freiburg 2002, str. 65.

35 Isto, str. 95.

36 Toshihiro Fujioka, »Lévinas et Rosenzweig face au paganisme«, u: *Cahiers d'Etudes Lévinassiennes*, Arcueil/Jerusalem 8/2009, str. 72.

u Levinasovu kritiku Platona ujedno znači i prevideti njegove presudne ideje. Levinasov govor o Grcima i Bibliji kreće se u amplitudama od jednog pola do drugog, a nikada nema figure nadilaženja, prevladavanja ili ukidanja. U nastojanju da spasi Talmud i ukupnu jevrejsku duhovnost od *ukidanja* u hrišćanstvu, Levinas nije mogao da pristane na ukidanje Platona. Otuda i njegov rastanak sa Platonovom transcencijom nikada nije potpun, nego uvek ostavlja naslage koje sugerišu izvesni stepen filijacije sa antičkim misliocem. Da li to onda znači da pomirenje sa Platonom predstavlja uslov mogućnosti pomirenja judaizma i hrišćanstva?

Egzil za Levinasa nikada nije iskorak ka nečemu što je samo po sebi isto, i što na neki način treba dovesti u vezu sa onim što je u nama isto. Otuda se rezime Levinasove kritike Platona može pronaći u sledećoj rečenici: »Ideal sokratovske istine počiva na suštinskoj samodovoljnosti Istog, na njegovom ustanovljenju istosti, na njegovom egoizmu. Filozofija je egologija«³⁷. Premda na prvi pogled deluje sugestivno i uverljivo, za Levinasov zaključak se mora reći da poseže za nedozvoljenim filozofskim sredstvima. Kao što vlastitost, kao jedan od ključnih izraza novovekovne subjektivnosti ne smemo bez dobrano obrazloženih razloga naprosto projektovati kod antičkih mislilaca, tako je još manje dopušteno prepoznavati fenomen koji je bio omogućen tek nakon konstitucije novovekovne subjektivnosti, kao presudan u poimanju jednog od najvećih antičkih filozofa.

Drugim rečima, Platon se rodio gotovo dva milenijuma prerano, da bi mogao biti egoista³⁸. Uz to, pojam jednog, samo-identičnog i istog nipošto nisu toliko nesporni i lišeni dvoznačnosti, kako ih Levinas prikazuje. Preuzeti dva najviša roda iz Platonovog *Sofista*, kao matricu čitanja ukupne povesti filozofije, nesumnjivo znači rizikovati neodmereno pojednostavljenje. Uz to, Levinas je sebi dopustio i interpretativni luksuz koji se sastoji u ignorisanju svih nedoumica Platonove *henologije*. Šta bi to zapravo filozofski značilo *biti jedno, biti identičan sa sobom*, za Platona nipošto nije bilo samorazumljivo i jednoznačno. O tome nam dovoljno svedočanstvo predstavljaju složene rasprave, iznesene u Platonovim dijalozima *Parmenid* i *Sofist*: »dedukcije *Parmenida* ostavljaju netaknute, neodređene i nerevidirane početne tvrdnje. I *Sofist* će, takođe, okončati u *redukciji*«³⁹.

Za Levinasa, pak, nije bilo dileme. Da bismo detektovali šta je to jedno o kojem je kod Platona reč, i u čemu se ono sastoji, dovoljno je da se poslužimo Huserlovim deskriptivnim izrazom, i da preokrenemo njegovo značenje. Ono što je kod Huserla bilo mišljeno afirmativno, u smislu fenomenološke nauke koja sistematično istražuje

37 Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1968, str. 14.

38 Reč egoizam predstavlja neologizam koji se javlja početkom osamnaestog veka zajedno sa sinonimima *egomizam* i *egotizam*, spajajući reč *ego* sa novopronađenim sufiksom *izam* čija upotreba je bila, a i do danas je ostala izuzetno rasprostranjena. Svakako je zanimljivo napomenuti da termin *egoista* stupa na filozofsku scenu u okvirima određenog *ontološkog* diskursa. On se prvi put javlja 1719. kod popularizatora ontologije i tzv. školske metafizike, Kristijana Volfa i prvobitno je označavao Melbranša i Berklija, kao predstavnike metafizičkog monizma koji »danas najčešće bivaju okarakterisani pojmom 'solipsizma', koji je skovao Kant rukovodeći se rečju 'solipsus' (samoživ)«. Citirano prema: »Egotismus, Egoismus, Egomismus«, u: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Band 2, Hg. J. Ritter, Basel/Stuttgart 1972, str. 315.

39 David Ambuel, *Image & Paradigm in Plato's Sophist*, Las Vegas/Zurich/Athen 2007, str. 94-95.

transcendentalni ego, shvaćen na integralan način, u svojoj imanenciji i transcendenciji, kod Levinasa je izokrenuto u favorizovanje samoživosti. Povezivanjem egoizma i ego, Levinas se odlučuje na riskantan potez, pošto time u moralnom fenomenu bez ostatka ukorenjuje pravi identitet ontološkog pojma. Platonova Akademija na taj način postaje *škola egoizma*, uvežbavanje u nečemu, za šta antika zapravo nije imala ni ime.

Rezime Levinasove kritike se utoliko podudara sa njenom početnom pretpostavkom. Ciklični karakter se otuda sa većom sigurnošću može ustanoviti u poziciji sa koje se kritika upućuje nego u kritikovanom stanovištu. Ime ontologije za Levinasa važi kao promovisanje apstraktnog mišljenja koje je otišlo predaleko. Umesto istinskog humanizovanja, ona se ispostavlja kao suspenzija humanosti. Obećanje *druge prirode* preokreće se u laž osnažene i ohrabrene samoživosti, tj. u trijumf puke prirodnosti. Rečju, zaobilazanje »međuljudskog zapleta« predstavlja prvi i presudni greh Platonove ontologije. Za Levinasa je pri tom sasvim sporedno da li je Platonova dijalektika prinuđena da iskorači u opšte da bi mogla bilo šta da kaže o posebnom, za njega je dovoljno to što je u pitanju zaobilazni put.

Uprkos Huserlovog panegirika Platonu, ne smemo smetnuti s uma da je poreklo Levinasove kritike fenomenološko. Kao takva, ona i pored svojih manifestnih religijskih motiva ne predstavlja usamljeni misaoni korak. Naime, Merlo-Ponti je iz sličnog rakursa čitao dijalektiku istog i drugog: »To što Platon kaže o *istom* i o *drugom* bez sumnje se primenjuje na odnose sopstva i drugoga ... Ali, napokon, ono što Platon govori o *istom* i o *drugom* ... nije drugi koji egzistira naspram mene niti je to sopstvo koje sam ja«⁴⁰.

Merlo-Ponti želi da nam kaže da je moguće primeniti rezultate čistog mišljenja na odnose među ljudima, ali da je još bolje obelodaniti iskustvo drugosti koje prethodi svakom govoru o drugome. Levinas pak tvrdi da je fatalno prenebregnuti heterogenost čistog mišljenja i međuljudskih odnosa. Njegova zamerka svom fenomenološkom kolegi bi svakako glasila da: »To što Platon kaže o *istom* i o *drugom* se nipošto primenjuje na odnose sopstva i drugoga ...«, ali bi i pored toga pristao na pristup koji izbegava *zamke tematizacije drugosti*.

Fenomenološki pristup drugome je načelno drugačiji od Platonovog. Otuda ne bismo mogli pristati na tezu da je Levinasove radove moguće čitati kao puke fusnote Platonovom *Sofistu*. Međutim, isto tako bismo se teško mogli saglasiti sa interpretativnom logikom prema kojoj pretke smemo okriviti za grehe koji su počinili potomci. Čitanje prošlosti očima savremenosti bez sumnje je legitimno i često plodno, ali ono to prestaje da bude čim počnemo da presuđujemo prošlosti isključivo na osnovu iskustava našeg vremena. Rečju, poželjni civilizacijski dometi velike ideje o pomirenju Atine i Jerusalima bivaju dovedeni u pitanje ukoliko s jedne strane vidimo zatvorenu cikličnost egoizma, a s druge neograničeno gostoprimstvo i prijem drugosti. Čak i ukoliko pristanu na istorijski motivisanu hipotezu da je Jerusalim već naučio povesnu lekciju Platonove filozofije, te da preostaje da to napokon učini i druga strana, zagovornici pomirenja bi svakako trebali da izraze žaljenje ukoliko »Jerusalimovo« videnje Platona u potpunosti odgovara Levinasovom. Šanse pomirenja su po pravilu mnogo veće ukoliko

40 Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris 1948, str. 54-55.

se obe strane uzajamno prikažu u najboljem svetlu, a ukoliko jedna od njih prethodno biva naružena, pomirenje više nalikuje dobro poznatom klišeju superiornosti povесnih pobednika.

Napokon, u prilog reviziji evropskog odnosa prema jevrejskoj duhovnosti *Staroga zaveta* i *Talmuda* bi mnogo više govorio Platon u liku ontološkog zagovornika *drugosti* koji u dijaloškoj dinamici svesno uvodi figuru stranca kao promotera mogućnosti koje nadilaze regionalnu ograničenost bića, nego Platon u liku samoživog egoiste čiji početak i kraj se iscrpljuje u samopotvrđivanju istog.

DRAGAN PROLE

Faculty of Philosophy, Novi Sad

ONTOLOGY AS THE CYCLICAL THINKING

Levinas and Plato

Abstract: In opposition to the founder of phenomenology Edmund Husserl, who claimed that Plato's thinking should be recognized as paradigmatic for the all-encompassing rationality and genuine social ethics, Levinas identifies in Plato's ontology the fatal suspension of authentic humanity. Interpretation of the antic ontologist by Levinas culminated in insight that Husserl, similar to the majority of interpretative approaches to Plato after Hegel, overlooked a pagan origin of the constitution of ontology. If we accept that the concept of being was deeply platonized, as Levinas' teacher in philosophy Rosenzweig claimed, does it mean that the true ontology could be made possible only after we break with the pagan heritage? The core of Levinas' critique is built on indications that rationality of ontology consists in the transcendence of the self for the sake of identity with the eternal forms, which stabilizes both the thoughts and the thinkers. From this perspective, Plato appears as the thinker whose ontology is nothing else but the constitution of the cyclical thinking. The second part of the article discusses the limits of Levinas' critique, keeping in mind his idea regarding the possibilities of the reconciliation of »Athens« with »Jerusalem«.

Keywords: Levinas, Plato, Husserl, Ontology, Ethics

*Primljeno 7.2.2010.
Prihvaćeno 10.3.2010.*